https://doi.org/10.18778/8088-412-0.10

Anna Brzezińska
Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny

Śmiech, strach, snobizm jako kategorie analizy kulturowej Kilka uwag o historii mentalności[1]

„Nauka szuka przecież usilnie kontaktu z rzeczywistością i chce być dla ogólnej rzeczywistości obowiązującą.Reguły nauki nie są, tak jak reguły zabawy, ustalone raz na zawsze, w sposób niewzruszony. Doświadczenie co chwila zadaje im kłam i wówczas nauka się zmienia. Regułom zabawy kłamu zadać nie można"

(J. Huizinga, *Homo ludens*)

Bliskie mi antropologiczne rozumienie historii skłania mnie do szukania kolorytu danej epoki w jej mentalności, traktowanej jako światoogląd kultury odmiennej od tej, z której wyrastam sama. Szukając metodologicznego punk-

1 Pierwotnie tekst był prezentowany na konferencji „Staropolski ogląd świata – Sarmacki sensualizm" 26–27. 06. 2013, Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław. Z tego powodu omawiając literaturę przedmiotu koncentruję się na pracach dostępnych w języku polskim, wśród których istnieją braki. Do dziś nie doczekały się przekładu choćby klasyczne w dorobku I pokolenia środowiska „Annales" prace Luciena Febvre'a. Mam tu na myśli szczególnie istotną z perspektywy rozwoju nurtu *mentalité Le problème de l'incroyance au XVI. La religion de Rabelais*, Paris 1947.

tu odniesienia, opieram to rozumowanie na koncepcji dialogizmu Michaiła Bachtina. Historyk prowadzi dialog ze światem minionym wyłaniającym się ze źródeł, ale nie powinien tylko na tym poprzestawać. Aby nie rzutować własnego światopoglądu na ocenę źródła, powinien nieustannie uświadamiać sobie własne instrumentarium mentalne, poprzez dialog z kulturą współczesną, z której się wywodzi. W tym zderzeniu mentalności nie chodzi o ich uspójnienie, ale o pokazanie, jak się wzajemnie postrzegają. Aby nakreślić ramy owego postrzegania, historyk powinien starać się uchwycić kategorie mentalne kultury badanej w jej najbardziej codziennych praktykach i zderzyć je z własnym instrumentarium norm i wartości.

W 1961 roku Georges Duby, jako autor hasła poświęconego historii mentalności w prestiżowym wydawnictwie *Histoire et ses methodes* pod redakcją Charles'a Samarana pisał: „mentalité to system obrazów, wyobrażeń, które w różnych grupach i warstwach społecznych (…) współbrzmią różnie, ale zawsze leżą u podstaw ludzkich wyobrażeń o świecie i ich miejscu w nim i w konsekwencji określają postępki i zachowania ludzi. Byliśmy przeświadczeni, że stosunki społeczne zależą w takim samym stopniu od systemu wyobrażeń jak i czynników ekonomicznych"[2], kończył francuski mediewista ukłonem w stronę Maxa Webera.

Zaliczenie *mentalité* do powszechnie uznawanych metod badawczych historiografii, w zasadzie otworzyło dopiero szerszą dyskusję w tej dziedzinie, dając pole do jej praktycznej weryfikacji. Lokując się na pograniczu socjologii kultury, historii antropologicznej i psychologii historycznej[3] w pierwszym rzędzie przyciągnęła badaczy żądnych gruntownej przebudowy dotychczasowej historiografii. Pierwszym sygnałem było wydanie w 1974 r. przez Pierre'a Nora i Jacques'a Le Goffa trzytomowego zbioru *Faire de l'histoire,* będącego rodzajem wolty przeciw koncepcji historii globalnej Fernanda Braudela. W zamian autorzy i redaktorzy publikacji postulowali szeroko zakrojoną współpracę badaczy w ramach historiografii wyspecjalizowanej w poszczególnych zagadnieniach, jak między innymi historia klimatu, historia codzienności, antropologia historyczna, historia pamięci zbiorowej, wreszcie poniekąd obecna w każdej z prezentowanych propozycji *mentalité.*

2 Cyt. za W. Wrzosek, *Historia, kultura, metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1996, s. 131.

3 Tamże, s. 135.

Podtrzymując przekonanie o potrzebie rozwijania badań nad historią mentalności, sami autorzy nie kryli jednak pewnych wątpliwości co do jej charakteru: „Nieokreśloność podwajana jest przez interdyscyplinarne rozmycie: ta dziedzina historii znajduje się na przecięciu rozlicznych wpływów, zbliża się do etnologii, dubluje socjologię, jest krewną psychologii społecznej i widzi swój ratunek w metodzie strukturalistycznej" konkludował we wspomnianym tomie Jacques Le Goff[4]. Mimo wszystko, zapaleni do pomysłu badacze postanowili spróbować. Zasadniczym centrum rozważań wszelkich odmian *mentalité* było to, co emocjonalne, intuicyjne, zmysłowe w doświadczaniu otaczającego świata przez ludzkie zbiorowości. Istotną potrzebą zwolenników nurtu, również dostrzeganą w społecznym zapotrzebowaniu na *nową historię,* czego dowodziły m.in. postulaty uczestników studenckich wystąpień z 1968 roku, było zerwanie ze scjentystyczną ideą postępu, leżącą u podłoża „pozaludzkiej" i „ponadludzkiej" historiografii, tak marksistowskiej, jak strukturalnej. Jak podsumowywał blisko dwie dekady temu Wojciech Wrzosek, w analizowanym przez jej przedstawicieli materiale źródłowym, twórcy spod znaku *Nouvelle Histoire* pragnęli dostrzegać „rodzinę, dziecko, młodość, śmierć, życie seksualne, życie codzienne, margines społeczny, sny, wierzenia, obyczaje, folklor, święta, życie pozagrobowe, czyściec, religijność, kulturę ludową, strach, śmiech itd."[5].

Tworząc literackie zaplecze, zwolennicy *mentalité* wracali do prac takich autorów, jak Marc Bloch, Philippe Aries, Max Weber, Michaił Bachtin, Johan Huizinga czy nawet Karl Lamprecht.

W rezultacie ukazały się dziś kanoniczne prace, jak *Bitwa pod Bouvines. Niedziela, 27 lipca 1214* Georges'a Duby (1973), *Montaillou, wioska heretyków* Emmanuela Le Roy Ladurie (1975), *Ser i robaki* Carlo Ginzburga (1980), *Narodziny czyśćca* Jacques'a Le Goff'a (1981) czy *Powrót Martina Guerre* Natalie Zemon-Davis (1983), wreszcie pięciotomowa *Historia życia prywatnego* pod wspólną redakcją Georges'a Duby i Philippe'a Aries (1985–1986–1987). Bardzo szybko *mentalité* zafascynowała także historyków zza żelaznej kurtyny, jak Aron Guriewicz, Bronisław Geremek, czy twórcy niemieckiej *Alltagsgeschichte*, Alf Luedtke i Hans Meddick.

---

4 J. Le Goff, *Les mentalites: une histoire ambigue*, [w:] *Faire de l'histoire*, red. J. Le Goff, P. Nora, Paris 1974, t. III, s. 86.

5 W. Wrzosek, *Historia kultura, metafora*..., s. 134.

Jak zaznacza Ewa Domańska „wiele dyskusji toczonych w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych na temat historii codzienności i/czy historii mentalności, dotyczyło krytyki tych ujęć zarzucając im nienaukowość”[6]. Obiekcje formułujących te uwagi przedstawicieli tradycyjnej historiografii wzbudzał zarówno warsztat badawczy, określany jako „niesprecyzowany”, czy wręcz „przypadkowy”, jak i zmiana statusu historyka, któremu odtąd wolno było prowadzić dialog (w sensie bachtinowskim) z bohaterami s w o j e j narracji: „punkt widzenia badacza jest zasadniczą częścią jego relacji”[7], jak deklarował w 1993 r. w tomie *New Perspectives on Historical Writing* (red. Peter Burke) Giovanni Levi[8]. Bez względu na opisane wyżej zmiany, u podstaw flagowego produktu trzeciego pokolenia środowiska „Annales”, jakim była *Nouvelle Histoire* i *mentalité*, rozumiana jako jej część, leżało rozumienie społecznego statusu historii przyjęte przez Fernanda Braudela, a wcześniej – przez *ojców założycieli* „Annales”, że historia jako nauka przede wszystkim powinna odpowiadać na pytania, jakie społeczeństwo współczesne stawia w odniesieniu do swojej własnej tożsamości.

Skąd pomysł na proponowane w tytule kategorie, jako użyteczne do analizy kultury staropolskiej? Do takiego spojrzenia zainspirowały mnie po pierwsze klasyczne dziś studia nad historią mentalności, wychodzące z dychotomii między kulturą ludową, niską, a kulturą wysoką. Wśród prekursorów takiego podejścia należy wymienić Johana Huizingę (*Homo ludens,* 1938), Michaiła Bachtina (*Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu* (1965, wydanie polskie 1975), trzecie pokolenie środowiska „Annales”, przede wszystkim w osobie Jacques'a Le Goffa (*Kultura średniowiecznej Europy*, 1964), czy Arona Guriewicza i jego *Kategorie kultury średniowiecznej* (1972).

Bazując na bachtinowskim rozgraniczeniu między kulturą wysoką, a kulturą ludową, snob jest postacią mieszczącą się w centrum naszego zainteresowania. Śmiech u Bachtina, także u Huizingi, przynależy do kultury ludowej, niskiej. Strach, rozumiany głównie jako system nakazów i zakazów, lęk przed odrzuceniem reguł, jest domeną kultury wysokiej: „Śmiech zabija strach, a bez strachu

6 E. Domańska, *Historia antropologiczna. Mikrohistoria,* [w:] N. Zemon-Davis, *Powrót Martina Guerre*, Poznań 2011, s. 218.

7 G. Levi, *On Microhistory*, [w:] *New Perspectives on Historical Writing* (ed. Peter Burke), Pennsylvania 1993, s. 92.

8 E. Domańska, *Historia antropologiczna. Mikrohistoria*…, s. 218.

nie ma wiary" mówi jeden z bohaterów *Imienia Róży* Umberto Eco, zawierając w tej kwestii sedno średniowiecznych napięć społecznych według włoskiego semiologa. Podobnie uważał Aron Guriewicz, charakteryzując śmiech na tle strachu i komentując bachtinowską kulturę karnawału: „W dziełach kościelnych autorów (…) śmiech pełni rolę kontrastowego składnika pewnej strasznej całości: nie pozbawia strachu jego siły, lecz raczej podkreśla ją. Kamuflując tragedię, śmiech czyni ją jeszcze bardziej wyraźną i fatalną"[9].

Ta ambiwalentna relacja śmiechu i strachu, znakomicie widoczna w spuściźnie literackiej polskiego baroku, doprowadziła w 2003 r. do wydania przez środowisko historyków literatury z Instytutu Badań Literackich PAN i literaturoznawców oraz historyków z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego zbioru *Śmiech i łzy w kulturze staropolskiej*[10]. We wstępie redaktorzy tomu wyjaśniali: „Wybór przedmiotu tej dyskusji podyktowało przekonanie, że można poprzez te właśnie kategorie spojrzeć na dawne teksty literackie w sposób nowy, odświeżający lekturę, pozwalający dostrzec ważne, choć nie zawsze widoczne od razu uporządkowania dzieł i utrwalonych w nich ludzkich zachowań. Rozległa perspektywa czasowa, od Renesansu po Oświecenie, różnorodność zainteresowań i warsztatów metodologicznych autorów zaprezentowanych artykułów, pozwoliła spojrzeć na śmiech i płacz z różnych perspektyw i obserwować różne bardzo zjawiska dające się opisać w obrębie tych kategorii". Aby więc nie referować w tym momencie zawartych w niniejszej pracy wielu cennych uwag, dotyczących relacji śmiechu i mroku w poezji staropolskiej, chciałabym skoncentrować się szerzej na omówieniu trzeciej sygnalizowanej w tytule mojego wystąpienia kategorii, czyli na snobizmie.

Fenomen snobizmu w interesującym tu kontekście polega przede wszystkim na dokonywaniu transgresji między kulturą niską, a wysoką. Sam termin snobizmu w dzisiejszym rozumieniu rozpropagował w XIX w. William Makepeace Thackeray, w swojej słynnej *Book of snobs*[11]. *S. nob.*, czyli *sine nobilitate,* wpisywano przy nazwisku studentów Cambridge wywodzących się z gminu, nieposiadających tytułu szlacheckiego. Słynny angielski pisarz zaobserwował oma-

9 A. Guriewicz, *Średniowieczny śmiech na tle strachu*, przeł. Eligiusz Przechodzki, „Akcent" 1991, nr 2–3, s. 80.

10 *Śmiech i łzy w kulturze staropolskiej*, red. A. Karpiński, E. Lasocińska, M. Hanusiewicz, Warszawa 2003.

11 W. Makepeace Thackeray, *The Book of Snobs,* http://www.gutenberg.org/files/2686/2686-h/2686-h.htm, dostęp: 24.06.2014.

wiane zjawisko podczas pobytu w Trinity College w Cambridge, między lutym 1829 r. a marcem 1830. Thackeraya interesował jednak snobizm jako synonim określonej grupy społecznej, której ambitni przedstawiciele w irytujący sposób panoszyli się wokół niego w ówczesnej Anglii. Poruszony z pasją przez Thackeraya fenomen energicznego parweniusza w toku przemian społecznych XIX w. rozpowszechnił się w całej Europie, zastępując społeczną nobilitację opartą o kryterium urodzenia, kryterium majątkowym, na którą to przemianę zwracał uwagę za Augustem Comtem Jacques Le Goff, charakteryzując w *Historii i pamięci* elementy długiego trwania europejskiej świadomości zbiorowej[12].

Podstawowym problemem dotyczącym zastosowania snobizmu jako kategorii analitycznej, być może kulturotwórczej, jest brak wzniosłości. W rzeczy samej, snob to osobnik raczej odpychający, budzący zarówno śmiech jak i uczucie niepokoju. Tradycyjnie w historiografii, wywodzącej się z kultury wysokiej, będącej, jak akcentował twórca polskiej szkoły historiograficznej Marian Henryk Serejski[13], zapisem mentalności tejże kultury, unikamy tego, co mogłoby ową refleksję zwulgaryzować. Czy słusznie? Czy nie jest to przejaw romantycznego idealizmu? Rzecz w tym, że dzisiejsza kultura deklaruje, że wzniosłości nie ceni. Po części wyrasta to zapewne z braku możności docenienia tejże, ale nade wszystko wydaje się rezultatem zwątpienia kultury europejskiej w samą siebie. Na gruncie historiograficznym śladem tego stanu ducha była wyrażana w drugiej połowie XX wieku krytyka historiografii wydarzeniowej, politycznej, stawiającej w centrum tylko jednostki uwznioślone, rodem z pruskiej szkoły historiograficznej. W rezultacie kierunki metodologiczne, które otacza dziś nimb świeżości, dotykają historii wykluczonych przez mentalność europejskiej kultury wysokiej, a wzniosłość tejże w społecznym odczuciu staje się pustym frazesem, co w polskim kontekście widać w kryzysie romantycznej formuły patriotyzmu. Również dzisiejsze społeczeństwo polskie, w swej genezie zdaje się mieć więcej wspólnego z *Chłopami* Reymonta, niż ze stojącym jeszcze niekiedy na piedestale epopei narodowej światem mickiewiczowskiego *Pana Tadeusza*.

Ponieważ władza, również w wymiarze symbolicznego uniwersum, była domeną kultury wysokiej, kultura niska nieustannie ją kopiowała. Człowiek

12 Zob. J. Le Goff, *Mentalność historyczna: ludzie i przeszłość,* [w:] tenże, *Historia i pamięć*, Warszawa 2007, s. 191–222.

13 Zob. M. H. Serejski, *Historia historiografii a nauka historyczna,* [w:] tenże, *Przeszłość a teraźniejszość. Studia i szkice historiograficzne*, Warszawa 1965, s. 18–33.

średniowiecza, *genialny snob* opisywany przez Jose Ortegę y Gasseta „w swoim spontanicznym i bezrefleksyjnym życiu, chciał (...) 'zachowywać się jak należy' i czynił z wzruszającą niezręcznością wysiłki podporządkowania się owym obcym mu zasadom (...) aby *mógł uprzytomnić sobie postać Aleksandra* (...) lub Wergiliusza (...), w efekcie interpretował taką postać umieszczoną na szacownym i czcigodnym obszarze Cesarstwa za pomocą skromnych zwyczajów (...) oraz idei wywodzących sie z własnego życia, ściśle ograniczonego do danej prowincji. Stąd pochodzi zachwycająca prymitywność jego przejawów, którą my spostrzegamy jako prymitywizm"[14]. Czy dworzanie Karola Wielkiego nie przypominają w tym fragmencie zatroskanych o swą genealogię książąt Czartoryskich? Hiszpański myśliciel daleki jest jednak od kpiny. Geniusz opisywanego przezeń snobizmu kulturowego polega na potrzebie naśladowania, imitowaniu kultury wysokiej we wszystkich jej przejawach, przez co plemiona barbarzyńskie przyswajają sobie zdobycze cywilizacyjne rzymskiego Zachodu, zachowując jednak własną tożsamość. Stopniowo z ich *kulturowego dzieciństwa*, wyrasta nowa cywilizacja.

Okazuje się jednak, że na gruncie polskim istnieje zdecydowanie interesujący przykład podobnej refleksji. Na początku nowego millenium w środowisku literaturoznawców Uniwersytetu Jagiellońskiego Antonina Lubaszewska zdecydowała się przypomnieć zakurzoną broszurę Stefana Żeromskiego z 1923 r., *Snobizm i postęp*[15]. Publikacja, szerzej nieznana, przeżywa obecnie cichy renesans. Ikona literatury polskiej dwudziestolecia międzywojennego, w niechlubnej kategorii snobizmu, kanalizującej jak w soczewce zdecydowanie mało wzniosłe cechy narodowe, dostrzegał osobliwy sposób dokonywania się postępu kulturowego.

Żeromski z szeregu cech snobizmu, podobnie jak omawiani wyżej Johan Huizinga i Jose Ortega y Gasset, wybierał jako najważniejszą naśladownictwo: „Ślepe naśladownictwo, otóż i najistotniejsza, podstawowa cecha snobizmu"[16].

Analizując etymologię snobizmu, Żeromski zauważał: „Przymiotnik słowny nobilis pochodzi od słowa nosco, co znaczy „rozumiem" i „wiem". W skrócie,

14 J. Ortega y Gasset, *Dwoistość człowieka gotyckiego*, [w:] Tenże, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 583.

15 S. Żeromski, *Snobizm i postęp oraz inne utwory publicystyczne*. Wstęp i opracowanie A. Lubaszewska, Kraków 2003.

16 Tamże, s. 6.

wskutek synkopy przymiotnika nobilis ukrywa się tedy pierwotna forma „noscibilis", czyli wiedzący, znający się na rzeczy, świadomy"[17].

Polski pisarz podawał też inne znaczenia kojarzone z „nobilis": „odznaczający się", „głośny", „słynny", „znaczny", „zacny", „rzetelny", „godziwy", „szlachetny", „godny męża wolnego", „szczery-otwarty". Oczywiście to obraz idealny, jednak pieczołowicie konserwowany przez przedstawicieli kultury wysokiej. Polski pisarz tego wątku nie podnosił, z dzisiejszej perspektywy warto odnotować, że mamy tu do czynienia nie tyle z postacią realną, co z mitem arystokratyzmu. Żeromski podsumowywał go następująco: „Skoro suma, a choćby tylko część wymienionych wyżej przymiotów ludzkiego ducha skupiła się w jakiejś jednostce, to ta osobistość budziła, oczywiście, wśród słabszego ciałem i duchem otoczenia uczucie czci, a nawet trwogi"[18].

Wychodząc od wspomnianej wyżej satyry społecznej Thackeraya, Żeromski zauważał analogię na gruncie słowiańskim: „Z dala od wpływu rzymskiego, na drugim końcu Europy i romańskiego świata, w społeczeństwie rosyjskim, elita arystokratyczna, wywodząca się z krwi rurykowiczów, albo jagiellonów (…) nosi nazwę znať. W swoistym, czysto słowiańskim brzmieniu nazwa ta oddaje to samo, co łacińskie *gnosco* i *nosco* – poznanie, wiedzę. Znať jest to wśród ciemnego i zabobonnego pospólstwa zbiorowisko i środowisko ludzi znatych, znających się, wiedzących, świadomych, posiadających sekrety, czyli dosłowne tłumaczenie wyrazu *nobilitas*"[19].

Odwołując się do nieocenionego moralisty, Wacława Potockiego, wskazywał kwintesencję szlachetczyzny:

> „Nikt do nas, my na wszystkie posyłamy światy
> Po trunki, po korzenie, szkiełka i bławaty.
> W tem kmiotków naszych poty, w tem ich toną prace
> Kuchnie żółcić i winem oblewać pałace"

„Potężny czterowiersz – komentował Żeromski – w którym ujęte są wielowiekowe dzieje polskiego naśladownictwa, niedołęstwa, snobizmu". I dalej, cytując Słowackiego („pawiem narodów byłaś i papugą") „Nasz [snobizm] jest

17 Tamże, s. 8.

18 Tamże, s. 9.

19 Tamże, s. 10.

przede wszystkim cudzoziemszczyzną, naśladownictwem obcości, naleciałością przywiezioną z zagranicy”[20].

Snobizm w kontekście polskim tyleż trafnie charakteryzuje zjawisko sarmatyzmu, co wydaje się z nim sprzeczny etymologicznie. Za herbem panów braci próżno dopatrywać się estetycznego smaku, umiłowania wiedzy, czy dwornych obyczajów. W swej masie szlachta hołdowała raczej prymitywnej afirmacji życia, niechętna do głębszego rozwoju, kanalizująca nadmiar energii w okołosejmikowych tumultach. Przestrzegano jednak kalendarza obrad, gdyż dawał on okazję, by klientela mogła się ogrzać w blasku księcia pana. Jakże symptomatycznie brzmią do dziś, swego czasu oklaskiwane przez wąsatych widzów kwestie wypowiadane przez Starostę Gadulskiego w *Powrocie posła* Juliana Ursyna Niemcewicza. Jakże skrzypią łacińskie makaronizmy w jowialnych pogwarkach absolwentów kolegiów jezuickich.

Rzeczywistym celem snoba jest zyskanie udziału w zaklętym kręgu władzy, co do którego to uczestnictwa intuicyjnie odczuwa, że jest niepełne bez przyswojenia symbolicznego uniwersum, pozwalającego na wtajemniczenie. Interesuje ono jednak snoba wyłącznie jako kolejne terytorium do zdobycia, konieczny krok ku upragnionemu celowi: przekroczeniu granicy pozwalającej traktować jakąś część otoczenia z góry. Ta transgresja jednak nigdy nie jest zupełna. Istotą snobistycznego poczucia wartości jest ciągłe porównywanie się z innymi: zarówno tymi, od których chce się czuć lepszy, jak tymi, którym pragnie dorównać. W realiach sarmackich istnienie pogardzanego, politycznie bezwartościowego chłopstwa, było wielokrotnie głównym warunkiem nadającym sens samemu doświadczeniu szlachectwa. W momencie dokonania rozbiorów Najjaśniejszej Rzeczypospolitej – a więc w największym kryzysie poczucia własnej wartości, ucisk pańszczyźniany wzrósł.[21]

W polskiej rzeczywistości historiograficznej od lat dominuje zauważalny rozdźwięk między środowiskiem metodologów historii, a badaczami praktykami. Dla niektórych samo zestawienie tych określeń rozstrzyga dyskusję, prowadząc do konkluzji, że teoria bez dziejopisarskiej praktyki pozostaje jałowa.

Kilka lat temu zaskoczenie wydawców wzbudził jednak fenomen książki Jana Sowy, *Fantomowe ciało króla* (Warszawa 2011), pierwszej od lat syntetycznej

20 Tamże, s. 12.

21 D. Wodecka, *Polska urojona. Wywiad z Janem Sową*, „Gazeta Wyborcza”, 8.11.2013 r., http://wyborcza.pl/magazyn/1,134728,14919359,Polska_urojona.html, dostęp: 22.06.2016.

pracy dotyczącej kulturowego dziedzictwa Rzeczpospolitej szlacheckiej, która została sprzedana w nakładzie nieporównywalnym do żadnej analogicznej pracy napisanej przez profesjonalnego historyka w ostatnim dziesięcioleciu. Autor historykiem nie jest, posiada wykształcenie filologiczne, psychologiczne i filozoficzne, zdobyte na Uniwersytecie Jagiellońskim i Paris VIII w Saint Denis. Niewątpliwie z domu rodzinnego wyniósł wypróbowane tradycje krakowskiej inteligencji[22]. Być może brak typowego dla prac historyków warsztatu naukowego, być może dobra promocja książki w mediach przyniosły pożądany rezultat. Przechodząc jednak z poziomu banałów na grunt profesjonalny, wypada stwierdzić, że społeczeństwo zareagowało na formułowane przez Sowę, zdecydowanie obrazoburcze tezy z dużą uwagą, a książka wywołała żywą dyskusję[23]. Nie chodzi mi tutaj o bezkrytyczną apologię samej pracy. Zapał historyka historiografii, żeby poczuć się jak w końcu XIX wieku w tymże Krakowie po wydaniu *Dziejów Polski w zarysie* Michała Bobrzyńskiego, studzi oczywista nonszalancja z jaką Sowa choćby wspomnianego Bobrzyńskiego, czy stańczyków potraktował, stwarzając wrażenie, że brak faktycznie istniejącego państwa (tytułowe *fantomowe ciało króla*), to jego pomysł autorski.

Rzecz jednak w tym, że autorowi udało się stworzyć opowieść o historii najwyraźniej odpowiadającą dzisiejszym dylematom dotyczącym polskiej tożsamości. Nie co innego miał na myśli Fernand Braudel (do którego zresztą Sowa nawiązuje) pisząc o potrzebie odnowy historii w *Historii i trwaniu*. Dla francuskiego *papieża historyków* alternatywą było stopniowe obumieranie historii wydarzeniowej, pisanej w duchu rankowskim, jako nauki tracącej kontakt ze społeczeństwem, w którym powstaje. Tylko umiejętność dostrzeżenia (i tłumaczenia) cech długiego trwania w mentalności zbiorowej legitymizowała w jego

22 Ojciec, Kazimierz Sowa, profesor emmeritus UJ, socjolog.

23 Oto przykłady komentarzy pod cytowanym wyżej wywiadem z Janem Sową w „Gazecie Wyborczej": Sewa1; 7 miesięcy temu; oceniono 151 razy; pozytywnie 109: *Fenomenalna rozmowa; potrzebujemy jak najwięcej takiej racjonalnej analizy, która odsączy fakty od (...) mitomanii!*; tadeuszk10; 7 miesięcy temu; oceniono 127 razy; pozytywnie **83:** *Bardzo mądry artykuł. Właśnie w taki sposób powinna być ujęta historia Polski w szkołach. Nie byłoby wówczas tylu kiboli na ulicach.*; joris 7 miesięcy temu; oceniono 90 razy; pozytywnie **62;** Świetna *analiza państwowości polskiej w okresie I RP. Nareszcie młodzi polscy historycy, którzy myślą*, http://wyborcza.pl/magazyn/1,134728,14919359,Polska_urojona.html, dostęp: 22.06.2016.

rozumieniu potrzebę uprawiania historii. Surowo oceniona przez środowisko historyków książka Sowy[24], który zamiast rekonstrukcji faktograficznej proponuje spojrzenie na dzieje narodowe przez pryzmat tropów mentalnych, wytworzonych w realiach współczesnej humanistyki, stanowi prowokacyjny przykład odczytania powyższych intencji Braudela. Wpisuje się też dobrze w motto niniejszego tekstu, zaczerpnięte z myśli Johana Huizingi, innego wielkiego orędownika uprawiania historiografii w ramach refleksji kulturologicznej. Parafrazując przywołane wyżej słowa holenderskiego badacza, nieprofesjonalna zdaniem większości polskich historyków propozycja Sowy, odrzucając reguły nauki, pozostaje wierna regułom zabawy – rozumianej tu przeze mnie jako gra intelektualisty ze społeczeństwem, mająca na celu sprowokowanie czytelników do myślenia historycznego – postawy w dzisiejszych czasach niewątpliwie rzadkiej[25].

Stan polskiej refleksji nad historią antropologiczną, w tym historią mentalności, starała się podsumować Ewa Domańska w posłowiu do wydania *Powrotu Martina Guerre* Natalie Zemon-Davis z 2011 r. Polskich monografii stosujących nie-scjentystyczną refleksję kulturową w praktyce badawczej znajdziemy na sporządzonej przez poznańską metodolog historii liście sześć, artykułów blisko dwadzieścia, natomiast ponad dwukrotnie większa dla każdej z tych kategorii będzie ilość prac stricte metodologicznych, przy czym w czterech przypadkach mówimy o tych samych autorach[26]. Świadczy to wyraźnie o braku korelacji między obydwoma postawami badawczymi.

---

24 Chwalba A. Recenzja dorobku naukowego doktora Jana Sowy. http://www.ck.gov.pl/images/PDF/Awanse/SowaJan/zal4.pdf; Czapliński, Przemysław. Recenzja rozprawy habilitacyjnej dra Jana Sowy „Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą” oraz opinia na temat całościowego dorobku. http://www.ck.gov.pl/images/PDF/Awanse/SowaJan/zal5.pdf. Cyt. za: M. Pabiś-Orzeszyna, *Stare i nowe. Wprowadzenie do mitologii historiografii filmowej*, „Kwartalnik Filmowy” 2014, nr 85, s. 51–61.

25 Nie chodzi mi tu rzecz jasna o motywowaną politycznie debatę nad historią narodową, której znamienną cechą jest pouczanie społeczeństwa przez polityków, zamiast demokratycznej debaty nad zróżnicowanym doświadczeniem przeszłości.

26 E. Domańska, *Wybrane prace na temat historii antropologicznej i mikrohistorii w Polsce*, [w:] N. Zemon-Davis, *Powrót Martina Guerre*, przeł. P. Szulgit, Warszawa 2011, s. 235–246.

Oczywiście nie-scjentystyczna historia antropologiczna jest tylko jedną z wielu możliwych propozycji poszerzania perspektyw historii wydarzeniowej, ceniącej tradycyjnie pojmowaną refleksję źródłową. Z perspektywy trwającej jednak od półwiecza międzynarodowej praktyki dziejopisarskiej historiografia antropocentryczna oferuje całkiem zadowalające sposoby wyjaśniania struktur długiego trwania w mentalności zbiorowej społeczeństw zaludniających karty historii.